Las trampas de la globalización

Paradigmas emancipatorios y nuevos escenarios en América Latina

Galfisa
Editorial *José Martí*

Edición: Rosa María Marrero
Cubierta: Julio Mompeller
Diseño y composición electrónica: Israel Fernández

Agradecemos a la Fundación El Taller la publicación de este libro, en especial, a la señora Corinne Kumar por su constante ayuda.

© GALFISA, 1999
© Instituto de Filosofía, 1999
© Editorial José Martí, 1999

ISBN 959-09-0152-2

INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO
Editorial JOSÉ MARTÍ
Publicaciones en Lenguas Extranjeras
Apartado Postal 4208, La Habana, 10400, Cuba

Impreso por ediciones pontón caribe, s.a.

Índice

Nota introductoria / 5

América Latina y los metarrelatos de la globalización
GILBERTO VALDÉS GUTIÉRREZ / 7

La utopía neoliberal o la ruleta rusa de las economías de la región. Análisis sobre el ajuste estructural en América Latina
HUMBERTO MIRANDA LORENZO / 51

Los nuevos actores sociales en América Latina. ¿Sujetos del cambio?
ALBERTO PÉREZ LARA / 109

¿Y vendrán tiempos mejores? El sentido y el valor de la emancipación en los finales del siglo XX
GEORGINA ALFONSO GONZÁLEZ / 155

Hacia una reconstrucción axiológica del socialismo, el mercado y los valores humanos
JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO / 187

Hacia una reconstrucción axiológica del socialismo, el mercado y los valores humanos

José Ramón Fabelo Corzo

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO *(La Habana, 1956). Graduado de Filosofía en la Universidad Lomonosov de Moscú (1980). Doctor en Ciencias Filosóficas (1984). Investigador Titular del Instituto de Filosofía y miembro del Grupo de investigación América Latina: filosofía social y axiología (GALFISA). Especialista en axiología, ha publicado varios trabajos, entre ellos,* La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad *(1987);* Práctica, conocimiento y valoración *(1989);* Risieri Frondizi. Pensamiento axiológico *(1993) y* Retos al pensamiento en una época de tránsito *(1996).*

Una aguda crisis de valores pesa hoy sobre todo tipo de movimiento social que entrañe un proyecto alternativo al capitalismo transnacionalizado y dependiente de la región. No aparecen aún los signos de una recuperación sustancial ante el violento impacto que significó el derrumbe del «socialismo real» y la consiguiente caída del más importante referente axiológico para los movimientos populares.

Tal situación no podía menos que provocar un fuerte estremecimiento en los paradigmas emancipatorios vigentes, contentivos de un ingrediente valorativo que justificaba la deseabilidad de los valores que habrían de realizarse en la práctica como resultado del cambio social, y de un componente cognoscitivo que intentaba argumentar y demostrar la posibilidad y viabilidad del cambio mismo. La crisis paradigmática actual abarca ambos elementos; parte del cuestionamiento tanto de la deseabilidad como de la posibilidad de un modo de vivir y organizar la sociedad distinto al existente.

Y no caben dudas de la existencia de fuertes nexos de condicionamiento mutuo entre estos dos aspectos. Es evidente, digamos, que la certeza en la imposibilidad de un cambio atenta contra la deseabilidad de este. Desear lo imposible es, cuando menos, poco racional. Por otro lado, no serviría de mucho demostrar la posibilidad de un cambio si este es asumido como no deseable. A fin de cuentas ese cambio sólo puede ser realizado como resultado de la acción de algún sujeto, lo cual presupone que él lo desee y lo estime valioso.

No resulta ocioso, al llegar a este punto, reforzar la idea acerca del vínculo entre los componentes cognoscitivo y valorativo del paradigma emancipatorio. De hecho, en la práctica, no pocas veces ambos elementos han sido separados y trabajados unilateralmente, haciendo total abstracción el uno del otro. Como resultado pueden encontrarse, por un lado, proyectos de naturaleza eminentemente ética que para nada toman en cuenta su viabilidad objetiva y, por otro, discursos «objetivistas» o cientificistas, centrados en la demostración de la posibilidad o necesidad de las transformaciones sociales, que intentan excluir ex profeso todo juicio de valor. Se trata de la continuación, consciente o no, de una vieja tradición de corte positivista que separa de manera absoluta lo gnoseológico y lo axiológico. Dentro de esta línea de pensamiento el valor queda encerrado en la esfera de la subjetividad individual, sin puente de contacto con el mundo de los hechos reales, mientras que estos últimos ocurren y transcurren al margen de cualquier signo axiológico.

Es como si los valores humanos nada tuviesen que ver con el curso objetivo de los acontecimientos históricos y la historia, por su parte, pudiese hacerse con prescindencia absoluta de la participación de la subjetividad humana.

La realidad es otra. La historia es un permanente tránsito de lo objetivo a lo subjetivo y de lo subjetivo a lo objetivo, del ser al deber-ser y del deber-ser al ser. Los valores mismos existen, por un lado, en una dimensión objetiva, como producto histórico, como resultado de una praxis precedente, como real relación de significación entre determinados procesos o acontecimientos y las necesidades e intereses generales del universo humano de que se trate y, por otro lado, en un plano subjetivo, como reflejo e interpretación consciente de esa relación de significación. En otras palabras, no ha de identificarse el valor meramente con la atribución subjetiva de significación de la realidad. Esta es sólo una de sus dimensiones, la subjetiva. Al mismo tiempo, esa realidad, al incluirse mediante la praxis en el sistema de relaciones sociales, adquiere una determinada función social y, con ella, una significación socialmente objetiva, de signo bien definido —positivo o negativo—, que hace a esa realidad —permítasenos recalcarlo— objetivamente valiosa o antivaliosa.

La comprensión de esta doble dimensión del valor nos abre el camino hacia la superación del abismo tradicional establecido entre la realidad fáctica y la esfera de lo valioso. A decir verdad, no se trata de dos universos, uno que es y el otro que vale, sino de uno solo que es y vale a la vez. El mundo real de hoy encarna valores objetivos que antes existieron en forma subjetiva. De igual forma, aquellos que se objetivarán en un futuro dependen en buena medida de los que hoy sean subjetivados. Por tanto, los valores subjetivos resultan determinantes no sólo en la definición de la deseabilidad de un cambio social, sino también, en cierta medida, en la delimitación de su posibilidad misma, y constituyen una condición de la posibilidad del cambio. Dicho de otra forma, no hay cambio social posible si los valores objetivos que dicho cambio ha de generar no son asumidos antes subjetivamente como deseables. Ellos se adelantan al cambio como ideal, como crítica, como señal, razón y motivo de la praxis transformadora.

Por otro lado, no cualquier valor subjetivo puede convertirse en antesala del cambio social. Para serlo ha de ser extraído de las alternativas posibles de la realidad misma, de sus tendencias históricas al cambio. Este hecho marca la diferencia entre la utopía abstracta y la concreta. Esta última, aun cuando no tenga

todas las condiciones inmediatamente presentes para su realización, es una utopía anclada en la realidad, que no sólo dibuja un mundo de valores idílicos como proyecto ideal a construir, sino que extrae ese proyecto de las potencialidades reales generadas por el curso objetivo de los procesos históricos. En este caso lo axiológico no se construye al margen de lo gnoseológico; sino tomándolo como premisa, el mundo de los valores subjetivos es levantado desde el propio mundo fáctico, y se convierte en requisito indispensable para su transformación.

Todo esto significa que la reconstrucción del paradigma emancipatorio hoy en América Latina exige como una doble tarea entrecruzada la demostración de la posibilidad de un proyecto social alternativo y la argumentación de la superioridad y deseabilidad de los valores que dicho proyecto entraña.

Y existe un punto en el cual el entrecruzamiento de estos dos planos de análisis se hace evidente: la demostración de la imposibilidad de que la sociedad humana, en general, y latinoamericana, en particular, continúe existiendo por un tiempo ilimitado bajo la forma capitalista de organización social. A menos que se asuma la desaparición del hombre y de la vida misma como una alternativa irremediable del proceso histórico, la realización efectiva de una demostración como esa probaría automáticamente la posibilidad y la deseabilidad de un proyecto alternativo al capitalismo. En otras palabras, si el capitalismo no es posible, entonces tiene que ser posible y deseable una sociedad no capitalista. Y no sólo posible y deseable, sino además necesaria. Necesaria tanto en el plano fáctico, como en el de los valores. Como muestra Franz J. Hinkelammert, esa fue la tarea asumida por Marx en relación con la sociedad burguesa de su tiempo. Al analizar esta sociedad «en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta».[1]

Podría pensarse que no vale la pena dedicarse a una tarea ya asumida y realizada brillantemente por Marx hace más de un siglo, y basta con que la imposibilidad del capitalismo sea demostrada una vez para que quede demostrada para siempre. Pero ello implicaría una visión estática del problema. Sabido es que la dinámica social convierte en imposible lo que antes era posible, y viceversa. Bajo una percepción estática jamás se podría demostrar la imposibilidad del capitalismo ya que, como

bien lo muestra la historia, este ha sido posible durante varios siglos. Por la misma razón, no es aceptable perpetuar y extender mecánicamente hasta nuestros días la demostración de Marx, aun cuando se le considere correcta para su tiempo. Los más de cien años transcurridos pueden haber convertido en posible lo que en su época Marx justipreció como imposible. Además, el capitalismo de hoy es bien distinto al de entonces, por lo cual no entrañaría ninguna contradicción lógica aceptar, por un lado, la imposibilidad de aquel tipo de capitalismo que Marx estudió y, por otro lado, reconocer, la posibilidad del capitalismo hoy existente. En resumen, la demostración de la imposibilidad del capitalismo es hoy una tarea de tanta vigencia, actualidad y alcance como lo fue en la época de Marx.

Y es esta una tarea que debe ser asumida por vía gnoseológica y por la axiológica, teniendo en cuenta que ambos métodos —el cognoscitivo y el valorativo— no son necesariamente excluyentes y sí, como aquí se ha mostrado, mutuamente condicionados y con permanentes entrecruzamientos. La propia conclusión a la que se debe arribar —la imposibilidad del capitalismo— es, a la vez, un juicio constativo y valorativo. A fin de cuentas, afirmar la imposibilidad del capitalismo, es asumir su incompatibilidad con los más altos valores humanos, con la justicia, la más genuina libertad y el progreso genérico del hombre, pero, sobre todo, con la vida misma como valor supremo. Es esta una conclusión que necesariamente presupone premisas valorativas que reconozcan el valor del hombre, de su vida y de su progreso.

Puede imaginarse el efecto que la caída del «socialismo real» tuvo para un pensamiento convencido de la imposibilidad del capitalismo. La lógica implacable de los hechos mostraba que se derrumbaba no lo que se creía imposible, sino lo que se asumía como posible y necesario. Un análisis simplista conducía a una conclusión totalmente inversa a la que antes se había sustentado; ahora lo que parecía ser imposible era el socialismo o cualquier tipo de sociedad alternativa al capitalismo, por lo que, de la noche a la mañana, el capitalismo pasaba de ser un imposible a ser nuevamente posible y necesario. Simplista es el análisis porque parte de la identificación del «socialismo real» con la única variante de sociedad no capitalista y asume como irreversible el triunfo global del capitalismo. Análisis que, aun

siendo simplista, es oportunistamente aprovechado y apuntalado por aquellas teorías que proclaman el fin de la historia y por ciertos posmodernismos que, ante las no desaparecidas evidencias de la incompatibilidad del capitalismo con los más altos valores humanos, nos piden que evitemos pensar en ello, que abandonemos los metarrelatos y las utopías, que aceptemos las diferencias (incluidas, por supuesto, las grandes diferencias sociales), que nos concentremos en lo inmediato, en lo microlocalizado, en lo pragmáticamente ostensible, en lo estrictamente presente, en la búsqueda exclusiva del éxito personal. El mundo que tenemos —parece sugerirnos esta línea de pensamiento— no es tan bueno, pero es el único posible. Conformémonos, pues.

El pensamiento progresista latinoamericano no ha dejado de estar alerta ante estos mensajes implícitos en la propuesta del posmodernismo. No se trata de ignorarlos, y mucho menos desentenderse de esa nueva realidad conformada —llamada por muchos Posmodernidad—, de la cual el posmodernismo es sólo una de sus posibles lecturas. Lo que sí ha de evitarse a toda costa es la asunción mecánica del código de valores que esta propuesta entraña, con lo cual no haríamos otra cosa que reproducir el viejo error de copiar patrones ajenos, con la única diferencia que los que ahora nos dictan parecen estar aún más alejados de nuestras necesidades y de los valores que emanan de nuestra realidad histórica.

Urge entonces tomar nuestra propia senda axiológica que nos permita construir un sistema de valores que sea parte inalienable del nuevo paradigma emancipatorio latinoamericano. Para ello se hace necesaria una búsqueda propia que al mismo tiempo implique pensar la universalidad.

Limitación frecuente del pensamiento latinoamericano ha sido la asunción acrítica de las concepciones sobre lo universal generadas en otros confines, fundamentalmente en Europa. En tal situación, al latinoamericano le ha correspondido sólo, en el mejor de los casos, aplicar a las condiciones de América Latina, aquellas teorías exógenas, muchas de ellas, por demás, de dudosa universalidad. Se obvia aquí, por razones de espacio, abundar en el grado de justificación histórica que ha tenido esta tendencia. Lo cierto es que ha existido y que las diferentes teorías asociadas al «socialismo real» no fueron en este sentido una excepción. Ello explica en parte la crisis de valores actual. Las experiencias particulares de aquel «socialismo» fueron identificadas en muchos casos con la universalidad. Al derrumbarse

ellas, junto a las concepciones teóricas que intentaban explicarlas y justificarlas, se cortó tajantemente el torrente de universalidad que llegaba desde Europa del Este al pensamiento emancipador latinoamericano. Y sin una concepción sobre la universalidad histórica es imposible pensar un proceso emancipador particular, mucho menos en un mundo tan globalizado como el nuestro.

Al perderse este referente, no quedan siquiera muchas posibilidades de asumir algún otro pensamiento foráneo sobre la universalidad con propuestas no capitalistas. Las experiencias socialistas que aún perduran en Asia y en Cuba se han quedado ellas mismas carentes de las fuentes teóricas sobre lo universal que antes utilizaban, intentan resistir y adaptarse lo mejor que pueden a las nuevas circunstancias, pero sin un diseño definitivo de la «sociedad de llegada». Sus experiencias no son nada desdeñables, necesitan ser estudiadas, más si tenemos en cuenta que constituyen una prueba aún viviente de una posibilidad alternativa al capitalismo. Pero, como es lógico, están matizadas por las prioridades y emergencias prácticas y, en sí mismas, urgidas de una nueva percepción de la universalidad histórica. No hay otra alternativa que construir teóricamente esa nueva universalidad desde América Latina, lo cual presupone —y esto parece importante hoy recalcarlo— adoptar con respecto a la imagen precedente una relación dialéctica de continuidad y ruptura, de asimilación de sus elementos válidos y rescatables y de crítica audaz de todo lo que en ella resultó ser falso o ha quedado obsoleto. No se trata, como algunos parecen haber asumido, de un giro de 180 grados, de un simple cambio de la casaca socialista por la casaca capitalista, por mucho que esta última se adorne con una benévola fraseología.

Todo esto significa que la búsqueda tiene que ser, ahora más que nunca, propia y universal a la vez. Tomando en cuenta esta exigencia y concentrando la atención en el componente axiológico del nuevo paradigma emancipatorio —como objeto fundamental de estas reflexiones— se intentará ahora diseñar, en sus contornos más generales, un camino posible para encontrar los valores que han de inspirar la emancipación latinoamericana.

Su búsqueda ha de considerar, cuando menos, tres aspectos esenciales: primero, el contexto histórico-concreto desde el cual se proyecta la emancipación, es decir, América Latina y su historia, teniendo en cuenta que los valores, sobre todo en su dimensión objetiva, son un producto histórico y forman parte de la realidad social conformada como resultado de la praxis pre-

cedente; segundo, la situación global de la humanidad y los valores que dicha situación exige realizar en calidad de valores universales para que la sociedad humana siga siendo posible, contando con que no se puede pensar cambio social alguno al margen de los procesos globalizantes que hoy caracterizan a todo el planeta; y tercero, el lugar que ocupa América Latina en el contexto global de la humanidad o, lo que es lo mismo, el grado de correspondencia de sus valores propios con aquellos que objetivamente necesitan ser universalizados.

Al indagar en los valores que emanan de la historia regional no puede obviarse el hecho esencial de que América Latina ha sido, desde su misma constitución a partir de 1492, un producto del proceso de capitalización universal del planeta. Vista no simplemente como enclave geográfico, sino como la entidad sociocultural que es hoy, Latinoamérica es el resultado de la universalización de la historia, proceso que se enmarca en el movimiento de expansión del capitalismo europeo. Nuestra América es hija de ese capitalismo que, como muchas veces se ha dicho, es una especie de hija bastarda que sólo marginalmente ha accedido al progreso y a los logros de la civilización capitalista occidental. Como bien muestra Enrique Dussel en un libro dedicado al análisis de la fecha de 1492 y su vínculo con el origen de lo que él llama el mito de la Modernidad, los latinoamericanos «fuimos la primera «periferia» de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de «modernización» (...) que después se aplicará a África y Asia».[2]

Grande tiene que ser la incidencia de este hecho en la constitución de los valores autóctonos latinoamericanos, no sólo por haber sido América Latina la primera «periferia», sino por haber sido la única cultura que ha tenido un sello periférico desde su mismo nacimiento, la única que ha sido siempre la otra cara de la Modernidad capitalista.

La historia de América Latina ha sido siempre vivida desde la alteridad. Una importante lectura axiológica puede hacerse de este hecho: buena parte de sus valores objetivos, aquellos asociados a su histórica confrontación con Occidente, han tendido por lógica a apuntar en dirección contraria a los valores irradiados desde los centros del capitalismo mundial. Muchos de los intereses generales objetivos de Latinoamérica han sido históricamente divergentes de los de países punteros del capita-

lismo. Cada proceso importante acaecido en estas tierras a partir de 1492 ha tenido un signo axiológico diferente para Occidente y para América. La conquista permitió la expansión del naciente capitalismo europeo, pero cortó dramáticamente en América los procesos civilizatorios endógenos. El colonialismo aseguró el financiamiento del desarrollo del capitalismo occidental, pero enterró en la miseria, el subdesarrollo y la dependencia a los pueblos latinoamericanos. El neocolonialismo continuó acentuando la bifurcación de sentidos de los valores de aquí con respecto a los del capitalismo central, al acrecentar el abismo entre ambos mundos. Nada esencialmente distinto cabe esperar de esta nueva era de transnacionales, neoliberalismo y tratados de libre comercio.

Entiéndase que, hasta ahora, se ha estado hablando del sentido objetivo que a sus valores le otorga la historia de América Latina a partir de 1492. En otras palabras, se ha hecho referencia a la dimensión objetiva de ellos. Emanados de una historia vivida desde la alteridad del capitalismo mundial, esos valores tienden hacia una sociedad no capitalista, postcapitalista, transcapitalista o socialista, como prefiera llamársele.

Aunque esa ha sido la tendencia histórica de los valores objetivos no siempre ha sido la dirección que han tomado los subjetivos. El modo en que los valores se subjetivan depende de múltiples factores, en primer lugar, de la posición social del sujeto de que se trate. También de otros como la época, los conocimientos acumulados, la cultura dominante, etc. Lo cierto es que entre valores objetivos y valores subjetivos no siempre existe una relación de correspondencia. A lo largo de la historia de América Latina el sentido anticapitalista de sus valores objetivos ha sido subjetivado indistintamente y en dependencia de la época, como sentimiento anti-hispánico o anti-ibérico, como sentimiento anti-europeo, anti-occidental, anti-yanqui. Y esto, en los sectores más progresistas y de conciencia más avanzada en cada momento histórico. Lejos de dirigirse contra el capitalismo, en no pocas ocasiones estos sentimientos se acompañaban de una imagen idealizada de otros contextos socioculturales, también capitalistas. Quisimos ser como los franceses, como los europeos, como los norteamericanos y hasta como los españoles de nuevo. No cabe aquí, por supuesto, ningún tipo de censura a aquellas generaciones de latinoamericanos. La época en que vivieron, el grado de inmadurez de la estructura socioeconómica

y las contradicciones más inmediatas y latentes del momento impedían ver el sentido histórico más profundo que tenía nuestra contradicción con el capital.

A todo esto se suma el hecho de que ese capital, desde que llegó a estas tierras, vino vestido de universalidad. El dominador impuso su cultura y sus valores. Llegó convencido de que eran los suyos los verdaderos valores humanos y de que su imagen de hombre era la única posible, la única que se correspondía con el concepto de civilización. Al encontrarse con hombres distintos, portadores de otros valores, puso en duda su humanidad, los calificó de bárbaros y, sin importarle mucho lo que esos otros seres pensaban, asumió como su gran tarea histórica extraerlos de su estado de barbarie y de salvajismo y llevarlos hacia la civilización y los verdaderos valores humanos. De esta forma justificó axiológicamente la conquista y colonización, la interpretó como un valor positivo no sólo para sí mismo, sino también para el conquistado, incapaz de reconocer, dada su «escasa racionalidad», la «benevolencia» de aquel acto.

Cuando en la temprana fecha de 1550 Sepúlveda, al intentar demostrar el «lamentable estado de barbarie» en que vivían los habitantes de estas tierras, señalaba la carencia de la propiedad individual sobre sus casas, de un testamento a sus herederos y una conducta atenida a la voluntad y capricho de sus reyes y no a su libertad, estaba haciendo uso de un único patrón de hombre (o de civilizado) que contenía ya muchos de los valores típicos de la sociedad burguesa: el culto a la libertad individual, a la propiedad privada, a la transmisión hereditaria de bienes. De ahí que la conquista misma fuera asumida por el conquistador como un acto emancipatorio para los «bárbaros» indios. Esta ha sido, desde entonces, la lógica axiológica que el capital ha perseguido imponer a toda costa en nuestras tierras, desde el tratado de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios* hasta el más reciente y pretendidamente novedoso *Pacto para el desarrollo y la prosperidad: democracia, libre comercio y desarrollo sostenible en las Américas*. Nunca ha cejado en su empeño de enseñarnos, aunque sea a la fuerza, lo que es «bueno» para nosotros. A su favor ha tenido siempre el poder político, económico y militar y el control de los medios informativos y culturales. Entre la cristianización forzosa del siglo XVI y la «neoliberalización» que hoy nos imponen no hay más que dife-

rencias de tiempo y de forma. Pero se trata en esencia de la misma lógica.

Frente a esa lógica axiológica del opresor —que ha sido expresión no de los valores objetivos de Latinoamérica, sino de los intereses del desarrollo del capital internacional— se ha levantado, lo mejor que ha podido, la lógica del oprimido, la de la resistencia del indio, la de las gestas emancipadoras del siglo XIX, la de los movimientos revolucionarios y populares del siglo XX, lógica que, aun cuando no siempre ha identificado la proyección anticapitalista de los valores histórica y objetivamente conformados en América Latina, ha opuesto decidida resistencia al código que emana desde las posiciones del capital.

Pero a la par de ese debate axiológico acaecido en estas tierras, se iba produciendo en el mundo un proceso objetivo de constitución y desarrollo de los valores universales. Si ha de reconocerse la existencia de una dimensión objetiva de estos, no hay otra opción que asumir la constitución y desarrollo de un sistema objetivo de valores universales como resultado del proceso de universalización de la historia. Esos valores objetivamente universales se determinan por la significación que tienen los procesos y acontecimientos de la vida social para la humanidad como universo humano más amplio posible. En otras palabras, lo objetivamente valioso desde una perspectiva universal es lo que posee una significación positiva para el género humano, para su desarrollo, su bienestar, su prosperidad y su preservación.

Cabe preguntarse ahora: ¿qué relación guardan las lógicas valorativas particulares que a lo largo de la historia se debaten en América Latina con la lógica objetiva de los valores universales? En otros términos, ¿qué valores se corresponden con los universales: los autóctonos de América Latina que han tenido una proyección anti-capitalista o aquellos que se corresponden con la lógica del capital? A esta esencial interrogante no es posible responder de una manera simplista y univalente.

Para aproximar una respuesta seria se hace necesario, cuando menos, una adecuada contextualización histórica. Es evidente que durante la mayor parte de estos quinientos años el capital tuvo la historia a su favor. El capitalismo no sólo fue la primera forma universal de convivencia humana. Fue también, durante mucho tiempo, su única forma posible. Dadas las circunstancias y el momento histórico en que se produce la universalización de

la historia, esta podía llevarse a cabo sólo como resultado de la expansión del capitalismo, cuya lógica interna de desarrollo incluye a la propia universalización como momento esencial de su despliegue, y único sistema capaz por ese entonces de generar las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios para tal empresa. La resistencia que los otros pueblos levantaron ante la expansión del capitalismo —aunque muy justa desde el ángulo de sus valores, tanto objetivos como subjetivos—, tendía hacia una situación de preuniversalidad histórica, no podía ofrecer una alternativa posible a la universalidad capitalista y, en consecuencia, se oponía a la lógica objetiva de desarrollo de los valores universales.

Si el capitalismo fue la única forma posible, hemos de convenir entonces en que también fue la forma necesaria. Y la historia se atuvo a esa necesidad. El capital llegó a los más lejos confines, se enseñoreó por todo el planeta, llevando consigo sus valores que, a las buenas o a las malas, se impusieron como formas universales de convivencia humana. La capitalización universal fue traumática, sobre todo para los pueblos que vieron cortadas drásticamente sus lógicas propias de desarrollo y que fueron llevados por la fuerza a ocupar una posición marginal en una lógica de desarrollo que no era la suya. Fue traumática, pero, al parecer, sin otra opción.

La carencia de una alternativa también universal al capitalismo fue lo que lo hizo objetivamente posible y necesario durante un largo período, y fue la causa de que los valores que este traía consigo tuviesen, durante ese tiempo, un alto grado de correspondencia con los valores universales. El progreso de la humanidad guardaba una relación de estricta dependencia en relación con el desarrollo del capitalismo. Ese progreso estaba marcado esencialmente por el ritmo del crecimiento económico y este sólo podía ser propiciado por un sistema como el capitalista, generador de un desarrollo explosivo de las fuerzas productivas.

Al propio tiempo, los valores que el capitalismo universalizó eran en sí mismos altamente contradictorios, suponían una significación positiva para un pequeño grupo de países punteros de este sistema (y dentro de estos para pequeños grupos humanos) y una significación negativa para una gran parte de la humanidad. Paradójicamente, lo universalmente valioso coincidía con lo valioso para una minoría y no para la mayoría de la

humanidad. Fue precisamente el despliegue de esta contradicción lo que a la larga generó, como resultado del desarrollo de la propia lógica del capital, la posibilidad objetiva de un sistema social alternativo, no menos universal que el capitalismo, capaz de superar esa paradoja axiológica, o lo que es lo mismo, capaz de generar un sistema universal de valores coincidente con los valores de la mayoría de la humanidad y no con los de una parte minoritaria de ella.

Esta posibilidad es abierta por el propio desarrollo de las fuerzas productivas dentro del capitalismo. Mientras los niveles de producción no eran suficientes más que para distribuir sus beneficios entre una pequeña parte de la población mundial, el capitalismo seguía siendo necesario y el desarrollo de las fuerzas productivas era la señal más importante del progreso humano. Pero al alcanzarse ciertos niveles de producción, suficientes para propiciar una distribución equitativa y otorgarle a cada ser humano las condiciones mínimas para una vida digna, se abre ya la posibilidad de un cambio del sistema. Y, con el tiempo, esta posibilidad se convierte cada vez más en necesidad, en la medida en que el capitalismo se va haciendo incompatible con la vida humana, en la medida en que se hace más irracional y se acompaña por un proceso de generación y de agudización de todo un conjunto de problemas globales que atentan contra la supervivencia misma de la humanidad. El crecimiento económico desenfrenado ya no es señal de progreso, rompe el equilibrio ecológico, agota los recursos renovables, acrecienta el abismo entre países pobres y ricos. La humanidad comienza a necesitar un nuevo sistema de valores universales, distintos y, en alguna medida, contrarios a los que el capitalismo universalizó, un sistema donde la justicia, la equidad, la protección del medio ambiente, la preservación de un futuro para la humanidad, pasen a ocupar un primer plano.

El capitalismo se sigue presentando como el portador de los valores universales, pero ya hoy esa universalidad es más pretendida que real. En el plano subjetivo esos valores pueden seguirse asumiendo como universales, pueden incluso imponerse —como de hecho lo hacen— en el marco de las relaciones sociales nacionales e internacionales, pero objetivamente muchos de ellos han perdido su significación positiva para la humanidad.

Hoy se hacen muchas lecturas de la caída del «socialismo real», casi todas ellas en favor del capitalismo. Pero también es

posible hacer otra lectura: los más de setenta años de existencia de ese socialismo y el papel por él asumido en el mundo demostraron en la práctica la posibilidad y la necesidad de un sistema universal anticapitalista. El «socialismo real» fue, por supuesto, una alternativa frustrada. Pero su fracaso dejó incólume la necesidad de una alternativa. Hoy sigue estando latente y requerida de fuerzas sociales que la asuman como proyecto histórico.

Socialismo, mercado y valores humanos

El status global que ahora caracteriza a la humanidad exige como su interés más vital no el crecimiento económico en sí mismo, sino la distribución más justa de sus beneficios, y esto no es alcanzable con la sola presencia de una economía de mercado, la cual, de hecho, apunta hacia el ensanchamiento de las desigualdades sociales. Particularmente, el Sur subdesarrollado de hoy no es la Europa de la época de la acumulación originaria, del crecimiento y del florecimiento del capitalismo. Aquel modelo de desarrollo es inaplicable a los actuales países pobres, que jamás podrán reproducir el camino transcurrido en Europa o los Estados Unidos. Intentos no han faltado. El resultado ha sido, mirado el Tercer Mundo en su conjunto, negativo. Las condiciones no son las mismas. Hoy existe una economía global planetaria y no encerrada en estrechas fronteras nacionales. Los marcos «liberales» que el capitalismo transnacionalizado impone a la economía internacional crean enormes obstáculos para la generación de renglones económicos realmente competitivos en el Sur. La opción que va quedando a sus países es la apertura a las inversiones extranjeras, que traen consigo el capital, la tecnología, los mercados, pero que se llevan, lógicamente, la mejor tajada en las ganancias. Esto, aunque pueda representar cierto crecimiento económico en los países subdesarrollados en términos absolutos, en la mayoría de los casos no alcanza para cubrir el incremento demográfico, ni el pago de la deuda acumulada con sus intereses, significa que los beneficios de ese crecimiento queden concentrados en los sectores más directamente vinculados a la inversión extranjera y, si lo miramos en términos relativos, implica un decrecimiento y un mayor distanciamiento con respecto a los países desarrollados. El liberalismo, o su versión neoliberal más moderna, no puede traer consigo solución alguna —y sí un agravamiento— al problema global más agudo de nuestro tiempo: el de las grandes diferencias entre los niveles de desarrollo de unos países y otros.

Mientras mayor desarrollo alcance la tecnología, mientras más global sea la economía, mientras más concentrada en determinadas empresas esté la propiedad, más peligrosas para el hombre son las relaciones mercantiles no reguladas. Las acciones motivadas por el puro mercado son ajenas a cualquier compromiso con los intereses vitales de los semejantes, se inspiran en la búsqueda de una ganancia monetaria impersonal y excluyen, por lo tanto, toda preocupación por la naturaleza, por los pobres o por las generaciones futuras. De ahí la inevitabilidad de los «males públicos» que acarrea el mercado, cuya lógica en no pocas ocasiones apunta hacia un sentido diametralmente opuesto al de la lógica de la vida humana. Cuánto más autorizada esté una empresa a contaminar el agua o el aire,

> más barato produce y más elevadas son sus ganancias. La tala de los bosques vírgenes es un mal público que acrecienta las ganancias de las empresas madereras (...). Una publicidad peligrosa, como la que incita a los adolescentes a fumar (...) acrecienta las ganancias de las manufacturas de tabaco (...). Las autopistas congestionadas son un mal público cuyo origen probable es que la industria automotriz ha llegado a crear en la gente preferencias por el transporte privado con exclusión de transportes públicos (...). La guerra puede ser financiada para bajar el costo de un insumo que las empresas importan (...) (o) aumentar las ganancias de las empresas que trabajan para la defensa nacional.[3]

En estos y muchos otros casos el crecimiento de las ganancias no tiene nada que ver con la preservación o el aumento de la calidad de la vida, sino todo lo contrario. La implacable lógica del mercado conduce en su evolución, con la fuerza de la necesidad, hacia el deterioro de las condiciones de existencia de una mayoría que con el tiempo tiende a ser toda la humanidad.

Tampoco en un sentido estrictamente económico al mercado es atribuible el milagro que el neoliberalismo supone. La eficiencia económica es muy cuestionable allí donde se dilapidan los recursos humanos con el desempleo crónico, o donde la ausencia de cuidado del medio ambiente hace peligrar el futuro de la economía (para no hablar ya del futuro de la sociedad y de la humanidad toda), o donde se malgastan los recursos no renovables, o donde el derroche y el despilfarro de unos contrasta con la carencia de lo más elemental en otros. No puede hablarse de

eficiencia económica donde no existe eficiencia social. Es esta última la que le da el verdadero sentido moral a la primera. «Cuando la oferta y la demanda deciden si un ser humano tiene derecho a una vivienda, a alimentarse, vestirse, educarse y atender su salud, el debate sobre el mercado y su *eficiencia económica* pierde su beatífica máscara racionalista y se desnuda éticamente».[4]

En el esquema ideal del neoliberalismo la idea sobre la supuesta función milagrosa del mercado está asociada a la tendencia al equilibrio, como resultado de una también supuesta asignación óptima de recursos que el mercado anónimamente debe garantizar. De esta forma el mercado logra lo que el hombre, no puede alcanzar por medio de ninguna planificación. Sin embargo, sin extraviarnos de este esquema ideal hacia una realidad económica que por lo general es bien distinta, caben señalar necesarias «imperfecciones» al anunciado equilibrio «perfecto». A pesar que, de manera global, es posible cierta tendencia real al equilibrio, de lo cual los vaivenes de los precios constituyen un indicador,[5] ningún productor puede, en el fondo, conocer lo que esos movimientos de los precios significan. Los productores no saben, intentan adivinar, se arriesgan. El mercado restituye su «equilibrio» sobre la base de los que aciertan; los otros quiebran. Cierra caminos, pero no indica cuáles abrir. Informa, es cierto, pero fracaso y quiebra de por medio. Por eso la entrada en el mercado implica siempre un riesgo imposible de evitar. Hayek habla de una razón «colectiva y milagrosa». Pero la imposibilidad de acertar siempre es lo que, en definitiva, impide la tendencia absoluta al equilibrio y a la asignación óptima de recursos y convierte en irracional el mecanismo del mercado al dejarlo todo a expensas del factor casualidad, a sus caprichos, ajenos a la inmiscusión racional humana.[6]

Por eso un mercado absolutamente libre no puede existir ni siquiera en el capitalismo. El llamado «no intervencionismo» es un modelo ideal para el cual no existe correlato real alguno. Es más propio de la utopía neoliberal que de la verdadera realidad capitalista. En la práctica, desde la misma constitución del mercado, frecuentes intervenciones han intentado corregir sus fallas. Pero además, la evolución histórica del capital (libre concurrencia-monopolio-capitalismo monopolista de Estado-transnacionales) ha ido cerrando cada vez más el paso al libre juego del mercado. La concentración y centralización del capital permiten la monopolización de la producción, de los mercados y

de los precios, y no sólo en los marcos nacionales. Ningún capitalista «práctico» que ocupe una posición de privilegio en esta realidad monopólica desdeñará las mayores posibilidades de ganancias que esta le ofrece para sustituirla por un idealizado esquema de libre mercado. Como bien señala Adam Schaff, «dejando de lado los pequeños enclaves del comercio al detalle y de la artesanía, no hay, en ninguno de los países económicamente desarrollados, nada que se parezca al mercado libre».[7] Y más adelante: «el capitalismo contemporáneo, a diferencia de aquel que analizó Marx y a diferencia también de los absurdos inventos que el neoliberalismo trata de vender a los "pobres", no equivale al caos del mercado. Se basa en una planificación muy fina realizada por los grandes consorcios y no solamente a escala nacional, sino también internacional».[8]

En el mundo capitalista de hoy el mercado libre está limitado no sólo por el monopolio del capital, sino también por los restos que aún existen del llamado «Estado Benefactor». En el primer caso la regulación y la planificación buscan una maximización de la ganancia que sigue siendo la brújula principal que orienta este tipo de sociedad. Por su parte el «Estado de Bienestar», sin llegar a afectar sustancialmente la lógica del capital, está dirigido a ofrecer cierto nivel de seguridad social a la población, aunque siempre como resultado de conquistas populares y sin plenas garantías de que lo alcanzado no se haga reversible, ya que en este tipo de sociedad lo que menos interesa es el nivel de satisfacción de las necesidades básicas de la población. Así y todo, no deja de ser cierto que la intervención estatal en este caso cierra también espacios a la acción libre del mercado e introduce nuevos elementos de planificación y regulación.

De modo que no es la presencia meramente de la planificación o el mercado lo que distingue al capitalismo del socialismo. Queda así reiterada nuestra tesis de partida que refuerza la idea de la importancia de una distinción axiológica —más allá de las necesarias diferencias estructurales y de funcionamiento— entre ambos sistemas.

El propio Hayek define el socialismo mediante una caracterización ética: es la moralización de la economía, afirma.[9] Aunque su intención no es otra que el desprestigio de esa forma de organización social, no hay dudas de que su aseveración posee fundamentos reales. En verdad el socialismo se diferencia de los tipos de sociedad precedentes por un contenido moral cualitativamente nuevo. Aunque no se reduce a un catálogo de postulados morales tal como fue alguna vez defendido por el llamado «so-

cialismo ético», es incuestionable que la sociedad socialista no puede existir sin una base moral, sin garantizar una serie de valores que la identifican como tal. El núcleo mismo del ideal socialista radica en la solidaridad humana, en la posibilidad de llevar a la práctica un humanismo radicalmente superior. Con la precisión meridiana del científico, Albert Einstein captó esta esencia hace ya casi cincuenta años: «el verdadero objetivo del socialismo consiste, precisamente, en superar la fase depredatoria del desarrollo humano».[10] Y es esta una finalidad ético-social.

Es por esa razón que el tránsito a la nueva sociedad representa una transformación radical del *ethos* cultural vigente, es decir, no se reduce a cambios en uno u otro campo, sino que abarca todas las esferas de la vida social. La necesidad de tal enfoque integral frecuentemente se olvida. En ocasiones se pretende identificar determinadas células aisladas de la vieja sociedad, que no llegan a romper la lógica del capital, con el cimiento de la nueva, en espera sólo de una probable generalización. Así se ha querido ver socialismo, meramente en la gestión social del capitalismo, o en la colectivización de la dirección del proceso productivo, o en la asociación de productores. Mas, sin negar la importancia de tales conquistas sociales en el seno del capitalismo, no deben reducirse a estas (u otras) las radicales transformaciones que el socialismo implica. Es necesario armar «la resistencia a un tipo de enfoque que orienta la búsqueda hacia "islotes" desprendidos del continente de la propiedad privada, como presuntos gérmenes de futura generalización».[11] Lo cualitativamente socialista no es reducible a ningún elemento aislado, por importante que este sea, sino que ha de constituir una alternativa sistémica real al capitalismo. Por eso, los nuevos modelos de socialismo no deben ser analizados desde un punto de vista exclusivamente económico. Las transformaciones culturales que el socialismo ha de traer consigo no pueden realizarse por sí mismas. Las reformas económicas no generan de manera espontánea o automática una nueva cultura, y sin esta última no hay socialismo, ni siquiera en la esfera económica.

El hombre mismo y su vida han de ser valores centrales en el socialismo. En esto consiste su superioridad ética en comparación con el capitalismo: en este último el individuo existe sólo si forma parte del mercado; en la sociedad socialista cada ser humano posee derechos fundamentales (económicos, culturales, sociales) que han de ser socialmente garantizados.[12]

La nueva sociedad exige un tipo diferente de racionalidad, que no excluya la eficiencia, pero que la subordine a la vida humana y a las necesidades reales y justas de todos los hombres. En los modelos económicos es necesario tener en cuenta los fundamentos antropológicos de la economía, la centralidad del trabajo y las necesidades humanas. «La maximización de las ganancias no puede ser criterio supremo de las decisiones económicas de la sociedad socialista. El que una empresa tenga pérdidas, no es razón para cerrarla, mientras que la mayor capacidad de una empresa para obtener ganancias, no es razón suficiente para aumentar o cambiar su línea de producción. La tasa de ganancia no puede ser sino un criterio secundario para las decisiones sobre las orientaciones básicas de la economía».[13] El socialismo no ha de proscribir el mercado, pero sí ha de superar la ética de este. Tampoco la sola inclusión de la planificación convierte en socialista la economía, «la esclavización del individuo puede ser simultánea a la existencia de una economía planificada».[14] Desde su proyecto original el socialismo estuvo destinado a medirse no por el nivel de consumo de unos cuantos, ni por el grado de perfección con que se planifique el funcionamiento social, sino por la calidad de vida que esta sociedad sea capaz de garantizarle a cada uno de sus miembros.

Los actuales problemas globales —inexistentes en la época de Marx— agregan nuevos límites, naturales y humanos, ecológicos y sociales, al capital, y ponen incluso en cuestión una idea básica de la concepción marxista clásica: la del desarrollo de las fuerzas productivas como sustrato último de todo progreso humano. Como nunca antes se hace necesario hoy el establecimiento de mecanismos sociales de control al desarrollo de las fuerzas productivas. El decurso histórico de nuestros días está demostrando que el progreso tecnológico y económico puro, abstraído del resto de las condiciones sociales —o lo que es lo mismo, ubicado en los marcos de unas relaciones de producción que ya no lo soportan, como es el caso de los países capitalistas desarrollados, sede fundamental de este progreso— está provocando más males que bienes para la humanidad y está justificando la censura axiológica de la que muchas veces es objeto. Para el Norte este progreso trae consigo mayores cuotas de enajenación, un consumismo irracional, un daño irreparable a la naturaleza y a la ecología, la supresión de valores morales y estéticos, una actitud egoísta hacia todo, un antihumanismo por esencia. Para el Sur subdesarrollado significa —debido al hecho fundamental

de que ese progreso se da no en sí mismo, sino en los países industrializados y es utilizado por estos como instrumento de expoliación— más subdesarrollo, más explotación, mayor distanciamiento en relación con el mundo desarrollado, menos soberanía, menos identidad, más muerte, mayor marginación del crecimiento global. Todo esto permite afirmar que, hoy por hoy, el progreso técnico y económico no es necesariamente igual —y puede ni siquiera ser síntoma consustancial— al progreso social.

La nueva sociedad no debe, por supuesto, renunciar a las conquistas ya alcanzadas en la esfera de la producción. Tampoco debe detener el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, pero sí colocarlo sobre nuevas bases, lo cual implica, entre otras cosas, que el ímpetu de su crecimiento no sea ya lo más importante y determinante en el progreso humano global y que, presumiblemente, ese ritmo tenga necesariamente que disminuir en aras de la preservación del medio ambiente, la economización de los recursos no renovables y una distribución más justa de la riqueza creada en el proceso productivo. En un sentido económico, el indicador fundamental del progreso humano-global ha de estar asociado al carácter de las relaciones de producción. El crecimiento de las fuerzas productivas, sin detenerse, estará limitado ecológica y humanamente y deberá concentrarse, desde un punto de vista geocultural, en las regiones que históricamente han constituido las periferias del capitalismo.[15]

La existencia de estos nuevos límites al crecimiento evidencia la obsolencia del principio de máxima ganancia como fundamental fuerza motriz de la economía. Se hace necesario superar la prioridad abstracta, caótica e irracional que la lógica del puro mercado otorga a todo avance técnico y económico que genere ganancias. La humanidad necesita una nueva cultura ecológica y socialmente responsable que el mercado, por sí mismo, no puede garantizar. El crecimiento técnico y económico debe ser regulado y subordinado a otros valores: la justicia social, la preservación del medio ambiente, la priorización de zonas menos desarrolladas, un humanismo más elevado.

De todo esto se desprende que la justicia constituye el valor fundamental que identifica el socialismo y que diferencia sustancialmente esa sociedad de la capitalista. Antes habíamos señalado la libertad como el eje axiológico, alrededor del cual giraba el sistema del capital. Se trata de dos valores que, mirados en sí mismos, portan ambos una positividad socialmente significativa, acorde con la definición misma del concepto

«valor».[16] Parecería, por tanto, una disquisición filosófica sin mucha importancia práctica el asunto de cuál de ellos es central en uno u otro modelo social. Pero en realidad resulta esencial aquí la determinación de la máxima prioridad axiológica. En dependencia de la elección que se haga las sociedades podrán tomar rumbos radicalmente diferentes, por una sencilla razón: cuando estos dos valores entran en conflicto es necesario optar por uno y desdeñar el otro. En un caso es la libertad la que pone límites a la justicia y en el otro es la justicia la que restringe la libertad.

Una sociedad como la capitalista, que, en apariencia, da rienda suelta a la libertad, provoca que su despliegue ilimitado obstruya, impida, ahogue su posible extensión a toda la sociedad. La libertad como valor tiene un límite lógico: la afectación de la libertad de otros. Más allá de ese límite se convierte en su contrario, en un antivalor. Sobrepasado ese umbral, mientras más libre sea un sujeto determinado para moverse por la compleja red de relaciones sociales, menos movilidad tendrán otros. Evitarlo sólo sería posible si se colocara un valor distinto por encima de la libertad misma. Pero no es eso lo que ocurre en la sociedad del capital. Lo cotidiano allí es que la excesiva libertad para unos implique ausencia de esta para otros. Y eso es, precisamente, la injusticia. El mundo capitalista se ha movido hasta ahora bajo la consigna engañosa de la libertad y, por eso, ha traído tanta injusticia.

En no pocas ocasiones, en un intento —también aparente— por ponerle límites a la libertad (que en realidad viene siendo la poca «libertad» que le queda a los pobres y marginados) se habla de que esta no debe interferir la vida privada de otros. Pero, ¿hasta dónde puede crecer esa «vida privada de otros»? Sabido es que en el mundo de hoy existen hasta islas, que podrían ser países independientes y son, sin embargo, propiedad *privada*. ¿Hasta qué límites se ha restringido la libertad de los habitantes de esas islas que ni siquiera tienen la libertad de tener un país propio? Pudiera irse a otro caso extremo —que no por ser extremo deja de tener millones de ejemplos—: cualquiera de los niños hambrientos y harapientos de este inmenso Sur no tiene la libertad de acceder a los alimentos porque los expiden almacenes privados y él no tiene dinero para comprarlos, no tiene la libertad de cuidarse la salud porque ella es también privada, no tiene la libertad de estudiar, de acceder a la cultura, de practicar deportes, porque él tiene que dedicar su tiempo «privado» a la búsqueda del sustento o porque las escuelas, los centros cultu-

rales y deportivos no existen o tienen sus dueños «libres». La «vida privada» ha crecido tanto que hoy es transnacional y dueña de la mayor parte de los recursos del planeta. Y todo en nombre de la libertad y sus derivados: el liberalismo, el neoliberalismo, etcétera.

En tanto, la justicia —máxima instancia axiológica— entraña un contenido más plenamente valioso, más propio de un estadio superior del desarrollo civilizado del hombre. Su gran ventaja como valor humano radica en la permanente posibilidad intrínseca de crecimiento y universalización. Más justicia para unos sólo puede implicar más justicia para otros y, en sentido genérico, más justicia social. Mientras mayor extensión, profundidad y universalidad alcance este valor, más segura estará su realización para cada sujeto histórico-concreto. El crecimiento de la justicia no cercena —antes bien, garantiza— la universalidad de otros valores, como es el caso de la libertad misma. Es la supremacía de la justicia como valor la que permite restringir la libertad de unos hasta los límites en que no afecte la de otros. Es la justicia —por paradójico que pueda parecer— el verdadero garante de la plena realización de la libertad como valor.

La justicia socialista, por lo tanto, no puede renunciar a la libertad como importante valor de la nueva sociedad. No hay razón para la restricción de libertades fuera del marco de lo imprescindible de acuerdo con las circunstancias histórico-concretas. No ha de evocarse una justicia —en este caso más ficticia que real— para mutilar libertades innecesariamente. Cuando esto ocurre sale afectado no sólo este significado, sino también la justicia como valor. Esta última entraña, subsumidamente, la igualdad-libertad, así unidas, es decir, la multivariedad posible de relaciones entre individuos iguales y libres o, lo que es lo mismo, toda la libertad realizable mientras no afecte la igualdad más allá de lo necesario e históricamente aceptable.

Conocido es que el socialismo no puede garantizar una igualdad absoluta, pero sí una *desigualdad justa*, acorde con el aporte social de cada cual. Injusto sería, en una sociedad incapacitada para una distribución conforme a las necesidades, brindar igual tratamiento a individuos con desiguales contribuciones sociales. Ni el igualitarismo ni el paternalismo injustificado son consustanciales a este tipo de sociedad. De ahí que cualquier modelo de socialismo precise determinar, de acuerdo con las condiciones particulares, las fronteras de la igualdad y «lo que debe ser *igualmente* repartido».[17] Cada individuo ha de tener iguales posibilidades para la realización de sus «fuerzas esenciales»

(Marx) y para la satisfacción de sus necesidades humanas básicas. Pero debe ser diferenciado, en consonancia con la calidad y cantidad de trabajo de cada cual, su acceso al resto de la riqueza social.

El necesario enfrentamiento de los problemas globales de nuestro tiempo y el inesquivable asunto de la salvaguardia de un planeta habitable para el futuro comprometen a cualquier modelo de socialismo con una justicia que vaya más allá de las fronteras nacionales y epocales. En la medida de sus propias fuerzas el socialismo debe ser una sociedad también justa hacia fuera y hacia delante. Nada realmente humano puede serle ajeno. El equilibrio ecológico, el cuidado del medio ambiente, la búsqueda de alternativas al agotamiento de los recursos no renovables, la consecución de ritmos racionales para el crecimiento demográfico, la preservación de la paz y la construcción de un Nuevo Orden Internacional que realmente favorezca la paulatina equiparación de los niveles de desarrollo de todos los pueblos, han de constituir contenido insoslayable de una justicia anclada en «el aquí» y «el ahora», pero al mismo tiempo proyectada hacia la arena internacional y extendida a las futuras generaciones que no están aquí para por sí mismas exigirla.

Nada de esto sería posible en los límites de relaciones mercantiles no reguladas. Por eso el socialismo ha de superar la lógica del mercado, para lo cual introduce la planificación y la convierte en el principal eje económico. Ante la imposibilidad de un mercado perfecto que garantice por sí mismo un equilibrio económico basado en las reales necesidades humanas, que ponga al hombre como centro y asegure una distribución justa de la riqueza social, la sociedad socialista se propone mediante el plan evitar los excesos hacia los cuales tiende el automatismo mercantil y dotar a la economía de una racionalidad humanista.

Pero, al mismo tiempo, no puede deshacerse totalmente del mercado, ya que la sola planificación no permite garantizar —al menos por el momento y tampoco en una perspectiva previsible— el funcionamiento eficiente de la sociedad socialista. Y es que la planificación perfecta también es imposible. Ella presupondría un conocimiento centralizado, absoluto e inmediato de todos los factores involucrados en el proceso producción-consumo, incluidos el estado de las necesidades, sus movimientos y fluctuaciones. Esto, por supuesto, sigue siendo hasta ahora una utopía irrealizable. Por esa razón, la planificación socialista ha de estar complementada por el mercado que, debido precisamente a su espontaneidad, brinda una información rápida y relati-

vamente fidedigna acerca de la correlación de la oferta y la demanda y sobre el estado de las necesidades sociales, lo cual favorece a su vez una mejor preparación del plan.

Desde su mismo surgimiento, el mercado desempeña una importante función dentro de la sociedad. Con el desarrollo de la división social del trabajo y la complejización de las relaciones de intercambio, la coordinación de la producción hubiese sido imposible sin la aparición de los vínculos mercantiles.[18] En el funcionamiento de la compleja estructura de componentes interdependiente de la sociedad contemporánea, el mercado ofrece la posibilidad de utilizar una cantidad significativamente mayor de información al reunir, en un mismo sistema general, el conocimiento de cada agente social de las relaciones mercantiles. Tal volumen informativo es por el momento imposible de obtener por el exclusivo medio de una planificación centralizada.

La presencia de relaciones mercantiles como complemento de una economía planificada favorece la eficiencia, no sólo porque descentraliza las fuentes de información, sino también porque multiplica hacia todos los sujetos de esas relaciones [19] la gestión social de búsqueda de satisfacción de la demanda y permite una adjudicación más eficaz de los recursos. No debe tampoco desconocerse el papel incentivador que puede desempeñar «el fenómeno de la competencia —que ejerce una influencia tan grande sobre las reacciones y actitudes de las personas— aunque se cree una nueva y sublime versión, despojada, por ejemplo, de ese sucio aspecto que es el ansia de lucro».[20]

Ha afirmado Hayek que la economía mercantil permite que el orden nazca del caos.[21] Ya sabemos que en las condiciones de un mercado dejado a su absoluta espontaneidad, este genera, más allá de los reales elementos de orden que pueda introducir, otro caos, superior y aun más peligroso, que involucra el destino mismo de la naturaleza y la sociedad. Sin embargo, un mercado socialista controlado no sólo es capaz de prever y evitar secuelas negativas en un sentido natural y social, sino que también contribuye al ordenamiento de la sociedad con un uso más racional de los recursos materiales y humanos.

Esto significa que el mercado es aún necesario al hombre y puede constituir un mecanismo socialmente benefactor si se subordina a valores tan altos como la justicia. No debe juzgarse moralmente de manera abstracta un instrumento todavía imprescindible a la sociedad contemporánea. La nueva sociedad

debe incorporarlo junto a la planificación y bajo la acción de reguladores sociales, incluidos los morales.

La imposibilidad real de un mercado y un plan en sí mismos perfectos hace que, desde el ángulo de los valores que el socialismo ha de garantizar, tan nefasto es dejar correr automáticamente el mercado sin ninguna regulación planificada, como procurar un plan sin el auxilio absoluto del mercado. Una justicia basada en la ineficiencia y en la escasez tampoco llega a ser una justicia real. Es necesario superar cualquier hiperbolización excluyente que clausure el paso a la necesaria complementariedad y que haga aparecer una alternativa cerrada: o mercado o plan.

¿Hasta dónde el plan y desde dónde el mercado? Es este el más difícil asunto, eje de las principales discusiones de hoy. Siguiendo la lógica de las reflexiones aquí presentadas y desde un punto de vista estrictamente técnico se concluye que el socialismo debe extraer de la esfera de dominación del mercado todo aquello que ofrezca posibilidades reales para el conocimiento de la relación oferta-demanda, asociado sobre todo a las necesidades básicas y comunes a todo ser humano, al tiempo que debe dejar un margen —el de lo no conocido para el mercado.[22] Desde el punto de vista de una ética humanista, lo primero debe garantizar la equidad, la justicia, la igualdad de oportunidades, la solución de los problemas sociales. Lo segundo ha de asegurar la eficiencia, el crecimiento, el perfeccionamiento de la calidad de la vida, el respeto a la diferencia, el interés del trabajador por los resultados de su labor, la inserción en el mercado internacional, aunque todo ello dentro de una órbita que nunca ha de perder su contenido social ni las bases reales de la justicia.

En realidad, esto no pasa de ser un esquema general. No hay una respuesta única ya que cada país, cada proceso históricosocial, exige una correlación específica de ambos elementos. La planificación, digamos, desempeña un mayor papel en los países subdesarrollados con un bajo nivel de satisfacción de las necesidades más vitales. El mercado, por su parte, es más importante allí donde el asunto a resolver es el de las preferencias y el perfeccionamiento de la calidad de la vida y no el de las necesidades básicas.

Mas, a pesar del carácter necesariamente abstracto y esquemático de cualquier visión genérica del socialismo, esta resulta imprescindible como noción de un «deber ser ideal» que ha de irse «recortando» al tiempo que se adecua a las condiciones

específicas de cada proceso concreto. Construir el socialismo es imposible sin una imagen previa, por lo menos, de sus principios generales. La historia se realiza en un entretramado de alternativas. La opción que se lleva a la práctica la eligen los hombres, y lo hacen a tenor de sus propios conceptos previos. La espontaneidad en la acción de las leyes sociales es propia de las sociedades anteriores, pero no del socialismo, que jamás se levantará por sí mismo, sin el propósito consciente de hacerlo. La construcción de la nueva sociedad exige —eso sí— una visión desprejuiciada, lo suficientemente flexible como para romper cualquier atadura conceptual y permitir al pensamiento un permanente dinamismo que dé respuesta a los nuevos cambios y a las realidades histórico-culturales más diversas. Los intereses generales y plurales que la sociedad sea capaz de realizar han de ser la brújula orientadora garantizando el máximo histórico de justicia social permisible para las condiciones de la época y el lugar.

Pero tampoco ningún modelo abstracto puede, por sí mismo, garantizar el contenido moral y la eficiencia de la nueva sociedad. Los modelos son importantes y necesarios —ya lo hemos dicho—, pero más importante aún es una real democratización de la vida social, extendida a todas sus esferas: la política, la economía, la cultura.

Según afirma Alberto Kohen:

> Se trata del despliegue de nuevos procesos de *democratización* en el sentido global que le da Lukacs, abarcatorio de la totalidad de la vida; la vida cotidiana y la actividad económica, las instituciones y el mecanismo político para las decisiones. No se trata sólo de «mejorar» la esfera política o el sistema institucional, que de por sí es importante, sino de democratizar, en profundidad y extensión, el conjunto de la vida: desde la esfera de la cotidianeidad hasta la más elevada de la política, o sea, una verdadera y profunda revolución.[23]

Notas y referencias

[1] Franz J. Hinkelammert. *Crítica de la razón utópica*, Costa Rica, San José, DEI, 1990, p. 22.

[2] Enrique Dussel. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1992, p. 18.

[3] John Roemer. «¿Puede existir un socialismo después del comunismo?», en *Nuevos modelos de socialismo*, Buenos Aires, K&ai Ediciones, 1995, p. 28.

[4] Juan Antonio Blanco. *Tercer milenio. Una visión alternativa de la Posmodernidad*, La Habana, Editorial Fundación Félix Varela, 1995. p. 44.

[5] Claro, siempre que estos movimientos de los precios sean el resultado de la acción «libre» de la ley del valor, lo cual obviamente no es el caso en una economía signada por el predominio de los monopolios y, con más razón, por las transnacionales, que muestran cada vez mayor capacidad para «planificar» y controlar los precios. Pero este particular (que hoy no tiene nada de particular y sí mucho de universalidad) no es tenido en cuenta en el esquema ideal del neoliberalismo.

[6] Ver: Franz J. Hinkelammert. *Crítica de la razón utópica*, ob. cit., pp. 76-77 y 246.

[7] Adam Schaff. *¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?*, Buenos Aires, Tesis 11 Grupo Editor, 1995, p. 70.

[8] Ibídem, p. 73.

[9] Ver: Luis Martínez de Velazco. «Socialismo y mercado», en *Papeles de la FIM*, no. 1, Madrid, s/f, p. 125 (2da época).

[10] Albert Einstein. «Por qué el socialismo», en *Tesis 11 Internacional*, no. 22, Buenos Aires, 1995, p. 35.

[11] Gilberto Valdés. «La alternativa inconclusa: el socialismo en las redes de la Modernidad», La Habana, Fondo GALFISA, 1994, p. 7.

[12] Ver: Juan Antonio Blanco. *Tercer milenio. Una visión alternativa de la Posmodernidad*, ob. cit., pp 81-82.

[13] Franz Hinkelammert. *Crítica de la razón utópica*, ob. cit. p. 139.

[14] Albert Einstein. «Por qué el socialismo», ob. cit., p. 38.

[15] Es este un argumento que, unido a otros, habla acerca de la necesidad de un cambio formacional a escala mundial. El actual proceso de desnacionalización de la economía debe constituirse en factor propiciador de la aparición de las premisas históricas para tal tipo de cambio.

[16] En otros lugares hemos definido el valor en su dimensión objetiva como la significación social positiva de cualquier objeto, fenómeno, cualidad o proceso, material o espiritual, que participe de la actividad humana. Ver, por ejemplo: José Ramón Fabelo. *Práctica, conocimiento y valoración*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1989.

[17] Jacques Bidet. «10 tesis filosóficas sobre la noción de "modelos de socialismo"», en *Nuevos modelos de socialismo*, ob. cit., p. 13.

[18] Ver: Franz J. Hinkelammert. *Crítica de la razón utópica*, ob. cit, p. 245.

[19] Téngase en cuenta que cuando aquí hablamos de sujetos de las relaciones mercantiles entendemos por ellos no sólo y no tanto a propietarios individuales, sino ante todo colectivos de trabajadores «libremente asociados» y al propio Estado como representante de los intereses de la sociedad globalmente tomados. No hay por qué asumir como incompatibles el mercado y la propiedad realmente social.

[20] Adam Schaff. *¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?*, ob. cit., p. 76.

[21] Ver: Gury Sorman. «El maestro del liberalismo» (entrevista realizada a Hayek para *La Nación*, Buenos Aires, 1998), en José Luis Rebellato. *La encrucijada de la ética*, Montevideo, MFAL, 1995, p.39.

[22] Hipotéticamente un plan que prescinda del mercado sería posible sobre la base del conocimiento del estado de todas las necesidades sociales (y no sólo las básicas) y una capacidad productiva suficiente para satifacerlas. Pero esta posiblidad se ve bloqueada no sólo por la carencia de tales niveles de producción, ni por la incapacidad actual de la sociedad de recopilar centralmente un conocimiento que tendría que tener en cuenta a cada ser humano con sus necesidades diferenciadas. Supongamos que la producción crezca hasta ese punto y que el desarrollo de los medios informáticos y de comunicación ofrezcan la posibilidad de recopilar instantáneamente ese volumen de información, para, sobre su base, confeccionar el plan. Así y todo, entre el momento en que el plan se confeccione y el momento en que la producción esté lista para satisfacer las necesidades, ya estas habrán cambiado. Una distribución acorde con las necesidades es virtualmente imposible. Presupondría la cancelación del surgimiento de nuevas necesidades y la paralización de la historia. Eso no significa que la sociedad socialista no se mueva hacia ese objetivo, pero ha de hacerlo con plena conciencia de que es un fin inalcanzable, un modelo de imposibilidad, cuyo sentido radica en el movimiento real de la sociedad que provoca.

[23] Alberto Kohen. «Nuevos modelos de socialismo en Latinoamérica», en *Nuevos modelos de socialismo*, ob. cit., p. 107.